



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Problem antywartości w filozofii Plotyna

Author: Agnieszka Woszczyk

Citation style: Woszczyk Agnieszka. (2009). Problem antywartości w filozofii Plotyna. W: D. Ślęczek-Czakon, M. Wojewoda (red.), "Wartości - tradycja i współczesność" (S. 65-73). Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Problem antywartości w filozofii Plotyna

1.

Jedną z wyróżniających cech filozofii starożytnej jest jedność dociekań ontologicznych i etyczno-aksjologicznych¹. Nierozdzielność i wzajemna komplementarność tych perspektyw, znamionująca refleksję Greków, znajduje wyraz już w jej najwcześniejszych postaciach, wyrażając tym samym pierwotne doświadczenie ładu kosmicznego, którego uczestnik — człowiek — doświadcza zarazem jako doskonałości i dobroci. Filozofia Plotyna nie stanowi wyjątku od nakreślonego paradygmatu myślenia, a nawet może być postrzegana jako zwieńczenie długiej tradycji poszukiwania transcendentnego ugruntowania jedności bytu i dobra². Plotyńska teoria Jedna-Dobra jako pryncypium określoności, poznawalności i dobroci stanowi właściwie rozwinięcie podstawowej intuicji Platońskiej wyrażonej między innymi w paradygmatycznym wartościowaniu, obecnym w słynnej metaforze jaskini z *Państwa* (515 b–518 d), w której perspektywa epistemologiczna i perspektywa ontologiczna zbiegają się wyraźnie z imperatywem etycznym i wskazaniami społecznymi³. Jedno-Dobro, które jest źródłem bytowości, poznawalności, uporządkowania duszy i państwa (sc. duszy w skali makrokosmicznej), odsłania zarazem teleologiczną perspektywę ludzkiego życia. Celowość ta łączy się w koncepcji Plotyna również z realizacją przedstawi-

¹ Zob. J. G a j d a: *Platońska droga do idei. Aksjologiczny rodowód platońskiej ontologii*. Wrocław 1993, s. 6; E a d e m: *Gdy rozpadły się ściany świata. Teorie wartości w filozofii hellenistycznej*. Wrocław 1995, s. 5.

² Zob. A. K r o k i e w i c z: *Studia orfickie. Moralność Homera i etyka Hezjoda*. Warszawa 2000, s. 55–77.

³ Zob. P ł a t o n: *Państwo*. W: I d e m: *Państwo, Prawa*. Tłum. W. W i t w i c k i. Kęty 1999, s. 220–225.

nej w Platońskim *Teajecie* (176 a) zasady upodobnienia do Boga (ὁμοίωσις τῷ θεῷ)⁴ i przybiera formę mistycznej drogi zjednoczenia z Jednem⁵.

Tym niemniej tradycja pitagorejsko-platońska, w której ramach kształtuje się myśl Plotyna, niesie z sobą istotny problem związany z upadkiem duszy w wyniku pierwotnego grzechu oraz dualizm pryncypiów bytowych, który rodzi pytanie o ontologiczny status zła. Obydwa wątki znajdują swe opracowanie w Plotyńskich *Enneadach*, gdzie z jednej strony autor rozwija szeroko koncepcję Duszy jako hipostazy, a zarazem dusz jednostkowych. Także pojawiający się problem upadku dusz zyskuje zarówno swój wymiar ontologiczny (konstytucja nowego wymiaru rzeczywistości), jak i etyczny (wina). Z drugiej natomiast strony w dziele odnaleźć można podstawę interpretacji myśli Plotyna w nawiązaniu do dualistycznej ontologii pryncypiów⁶. Możliwość ta wyłania się za sprawą uprawianej przezeń ontologii, która rozpatruje byt w kategoriach jedno-wieleści, a także dzięki obecności w *Enneadach* pewnych wzmianek odnoszących się do *aoristos dyas* i *mega kai smikron*, wreszcie wskutek swoistego rozumienia Materii jako zła i nieokreśloności *per se*.

Sytuacja ta daje podstawy, by postawić pytanie o antywartość, przyjmując za podstawę możliwość dokonania charakterystyki Diady-Materii, jako źródła transcendentnego ugruntowania wszelkiego odstępstwa od dobra, pozbawienia określoności, a zarazem źródła utraty boskiej kondycji przez dusze. Rozważanie tej kwestii będzie się z jednej strony skupiać na pokazaniu wartościowania obecnego w Plotyńskiej ontologii, które pociąga za sobą potrzebę transontycznej zasady zarówno określoności bytu (Jedno), jak i jego relatywnej nieokreśloności (Diada-Materia), z drugiej natomiast strony będzie wymagać rozpatrzenia możliwości traktowania Diady-Materii jako przyczyny celowej i źródła tego, co Plotyn określa terminem *νεῦσις τῆς ψυχῆς λυβ τόλμα* (sc. upadek dusz).

2.

Charakter Diady-Materii jako pryncypium bytowego musi uwidaczniać jej działanie konstytuujące wszystkie poziomy rzeczywistości, aby można

⁴ Zob. Platon: *Teajtet*. W: Idem: *Dialogi*. Tłum. W. Witwicki. T. 2. Kęty 1999, s. 379 i nast.

⁵ Zob. J.M. Rist: *Eros and Psyche. Studies in Plato, Plotinus and Origen*. Toronto 1964, s. 155–156 oraz 186.

⁶ Zob. A. Woźniak: *Problem związków neoplatonizmu z Platońskimi „agrapha dogmata”*. „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2005, nr 2, s. 53–66.

uznać jej realne sprawstwo jako czynnika warunkującego byt w jego hierarchicznym zróżnicowaniu. W *Enneadach* najpełniej opisany został wpływ Diady-Materii na kształtowanie się wymiaru zmysłowego, jednak obecne są także pewne wzmianki ukazujące, że wpływ ten jest znacznie szerszy i obejmuje całość bytu, a nie jedynie jego poziom integralnie związany z obecnością czynnika hyletycznego. Wpływ ten nie pozwala na przypisanie materii roli jedynie biernego podłoża czy zbiornika (*hypo-doche*) ciał; przeciwnie, Plotyn wskazuje na swoistą aktywność materii objawiającą się w postaci współprzyczynowania rzeczywistości.

Udział Diady-Materii polega każdorazowo na umniejszaniu, osłabianiu i „psuciu” tego, co określone, a w rezultacie – na powstawaniu za jej przyczyną niższych form jedności, tendujących do nieokreśloności samej. Materia bowiem nie ulega zniszczeniu, całkowitemu ukształtowaniu i zmianie w wyniku kontaktu z czynnikiem określającym, natomiast skutkiem ich korelacji (sc. Materii i czynnika określającego) jest powstanie słabszych ontycznie form organizacji, które ukazują swoistą deklinację jedności, aż do pozbawienia określoności i uzyskania statusu nie-bytu przez to, co ukształtowane. W *Enn.* II. 5 [25], 5, podobnie jak w *Enn.* I. 8 [51], Materia zostaje przedstawiona jako rzeczywisty niebyt, coś więcej aniżeli tylko przeciwieństwo bytu, na zasadzie logicznej negacji, jako coś rzeczywistego w swym fałszu i przeciwnej w stosunku do bytu naturze: „Materia będzie zatem niebytem, ale nie w takim znaczeniu, jak coś odróżnionego od bytu, na przykład ruch [...], materia jest już jakby precz wygnana i zupełnie oddzielona i nie może się zmieniać, lecz czym była z samego początku – była zaś niebytem – tym pozostaje zawsze [...]. Więc widmem jest »z dzieła«. Więc »z dzieła« fałszem, to zaś znaczy tyle, co fałszem naprawdę, a to znowu tyle, co istotnie niebytem. Jeżeli więc idzie o niebyt »z dzieła«, to niebytem jest jeszcze bardziej, gdyż niebytem istotnie. Daleko mu zaiste do tego, by być jakimś bytem »z dzieła«, skoro ma swoją prawdę w niebycie”⁷.

Temu niebytowi „z dzieła”, czyli w sensie aktu, Plotyn przypisuje pewną moc wyrażającą się w zdolności dodawania do bytu przeciwnych mu własności. Toteż słusznie Adam Krokiewicz⁸ i Arthur Hilary Armstrong⁹ charakteryzują materię jako spełniającą raczej funkcję symbolizowaną w matematyce przez znak „minus” aniżeli „zero”. Materia jest bowiem czynna, a jej aktywność przejawia się zarówno jako opór stawiany wątkom rozumnym (*logoi*), jak i jako zdolność zmiany własności tego, co określone, w ten sposób, że powstaje nowy typ bytu, cechujący się niższym poziomem jedności i określoności.

⁷ Plotyn: *Enneady*. Tłum. A. Krokiewicz. Warszawa 1959, T. 1, s. 212–213.

⁸ Zob. A. Krokiewicz: *Wstęp*. W: Plotyn: *Enneady...*, T. 1, s. LIV.

⁹ Zob. A.H. Armstrong: *Plotinus*. London 1953, s. 39.

W *Enn.* I. 6 [1], 2 Plotyn podkreśla swoistą oporność materii w porównaniu z wątkami rozumnymi¹⁰. Współkonstituowanie bytu za sprawą materii widoczne jest w *Enn.* II. 3 [52], 11, gdzie ukazane jest osłabienie determinującego wpływu sfery noetycznej w wyniku kontaktu z czynnikiem hyletycznym: „Każdy z tych darów [sc. Umysłu] psuje się w nas, podczas gdy tam nie są takie. Zresztą i po przybyciu, mimo że nie są już takie, nawet takie nie pozostają, jakie przybyły, ponieważ mieszają się z ciałami, z materią i z sobą wzajemnie”¹¹.

W kolejnym rozdziale tej samej księgi Plotyn określa ów proces jako „upośledzenie idei”¹². Podobnie w *Enn.* VI. 5 [23], 12 mowa jest o „karleniu” z powodu niebytu dodawanego do wszechcałości, jaką stanowi druga hipostaza¹³. Najwyraźniej jednak kwestia ta ukazana została w *Enn.* I. 8 [51], 8: „Zaprawdę, jakość, kiedy jest oddzielnie, nie czyni tego, co czyni wtedy, kiedy jest w materii, podobnie jak i nie »czyni« bez żelaza sam kształt topora. Idee w materii nie są następnie tymi samymi ideami, którymi by były, gdyby były same w sobie, lecz są »rozumnymi wątkami w materii«, wątkami w niej spaczonymi i skażonymi jej naturą. [...] Bo jeśli materia owaładnie tym, co się na niej ujawniło, to paczy je i niszczy dodatkiem swej własnej, przeciwnej natury: nie przydaje zimna do gorąca, lecz do idei gorąca przywodzi właściwy sobie brak idei i właściwy sobie bezkształt do kształtu, i właściwy sobie nadmiar oraz niedomiar do tego, co jest umiarowe, aż sprawi, iż ono nie należy do siebie, lecz do niej [...]”¹⁴.

Potwierdzona została zatem natura Materii jako „tego, co wielkie i małe zarazem” (*mega kai smikron*), jako zasady wielości, pomnażania i osłabiania, której aktywność skutkuje powstaniem nowego, lecz zarazem słabszego ontycznie wymiaru *kosmos aisthetos*.

Powstaje jednak pytanie, czy tak nakreślona, rozpraszająca i wielościująca, funkcja Diady-Materii objawia się także na poziomie noetycznym, a więc na poziomie bytu ontycznego, który przeciwstawia Plotyn sferze stawania się (byt gignetyczny). Można wyróżnić dwa aspekty działania Diady-Materii w wymiarze noetycznym, z uwagi na to, że sama natura Umysłu jako noetycznej jedno-wielości domaga się oparcia na pierwotnym współdziałaniu Jedna i Diady-Materii¹⁵. Ponadto aktywność drugiej hipo-

¹⁰ Zob. Plotyn: *Enneady...*, T. 1, s. 104.

¹¹ Ibidem, T. 1, s. 173.

¹² Zob. ibidem, T. 1, s. 174.

¹³ Zob. ibidem, T. 2, s. 522–523.

¹⁴ Ibidem, T. 2, s. 131.

¹⁵ Przyjmuję, że nie tylko Jedno, ale również Nieokreślona Diada stanowi przyczynę warunkującą postać określoności, przysługującej drugiej hipostazie jako różnej od Jedna samego, a zarazem jako najwyższej formie jedności bytu. Jedno samo nie jest przyczyną wystarczającą wyjaśnienia właściwej bytowi wielości. Istotną moc dowodową ma tu przede wszystkim wskazówka z *Enn.* VI. 6 [34], gdzie ukazana jest kwestia genezy liczb oraz na-

stazy odnosi się do materii zmysłowej, a zatem Umysł współuczestniczy w tworzeniu wymiaru gignetycznego w korelacji z Diadą-Materią. Ten drugi aspekt oddaje metafora, w której Umysł przyrównany zostaje do Kronosa pożerającego własne dzieci (*Enn.* V. 1 [10], 7): „Byt nie może dalej jakby bujać w bezkresie, lecz musi być utwierdzony kresem i stałością, a tę stałość stanowi dla umysłowych przedmiotów zakres i kształt, dzięki którym zyskują też samobyt. Takiego zaiste rodu godzien jest ów umysł umysłu najczystszej, żeby się mianowicie nie skądinąd wyłonił, lecz właśnie z Pierwszego Początku, a skoro już powstał, żeby zrodził wszystkie byty razem z sobą, więc całe to piękno idei tudzież wszystkich bogów umysłowych. I oto jest pełen twórców swoich i połknął je niejako z powrotem, bo zatrzymuje je w sobie, żeby nie wpadły do materii i nie nakarmiły się u Rei, jak to głoszą misteria [...]”¹⁶.

Można zaproponować ontologiczną wykładnię tego mitologicznego opisu, z uwzględnieniem Plotyńskiej charakterystyki Diady-Materii: progresja rzeczywistości od Jedna przez Umysł do Duszy oznacza wyłanianie się kolejnych poziomów jedno-wiełości, które w celu samozachowania wymagają zwrotu do Jedna. Zwrot (*epistrophe*) stanowi integralny etap procesu konstytucji bytu. W akcie zwrotu objawia się natura Jedna jako transontycznego Dobra, fundamentu wszelkiej określoności (sc. dobroci), a zarazem nakierowanie wszystkich warstw ontycznych na Jedno-Dobro. Jednocześnie działanie Diady-Materii na Jedno, a następnie jej działanie na każdy kolejny poziom jedności skutkuje wyłonieniem się nowej warstwy ontycznej. Jej uformowanie się jest wynikiem zarówno określającego działania Jedna, które przekazuje jedność, jak i pierwotnej aktywności Diady-Materii, która wyraża się jako rozpraszanie i pomniejszanie jedności bytów, a zatem pomnażanie nieokreśloności i relatywnego zła.

3.

Drugi aspekt wskazanego na wstępie problemu, czyli upadek dusz rozumiany jako nakierowanie i dążenie w kierunku przeciwnym do Jed-

tury nieskończoności, co pozwala na utożsamianie Nieokreślonej Diady z Materią. (Zob. Plotyn: *Enneady...*, T. 2, s. 528). Podobnie ponadbytowy status Diady dotyczy fragment *Enn.* V. 4 [7], 2, 7: „Toteż powiedziano, że z »nieokreślonej dwójki i jednego powstają idee i liczby«, bo to jest właśnie umysł”. Plotyn: *Enneady...*, T. 2, s. 256. Fragmenty te wskazują podstawy przyjęcia dualistycznej wykładni Plotyńskiej filozofii. Niezależnie bowiem od podrzędności Nieokreślonej Diady w stosunku do Jedna sama Diada jako pryncypium wielości musi mieć status hiperontyczny.

¹⁶ Ibidem, T. 2, s. 221.

na-Dobra, Plotyn przedstawia między innymi w *Enn.* V. 1 [10], 1, odwołując się do języka opowieści mitologicznej: „Więc coś właściwie sprawiło, że dusze zapomniały o swoim ojcu bogu i chociaż są »stamtąd« jako części i całkowicie doń należą, popadły w nieświadomość i siebie, i jego? Początkiem tedy zła była dla nich śmiałość i powstanie, pierwsza »różność« i wola, żeby należeć do siebie. Uradowała je widocznie niezależna swoboda, a więc, korzystając z wielkiej ruchliwości własnej, pomknęły w przeciwnym kierunku i odstąpiły bardzo daleko, i oto popadły w niewiedzę, że i same »stamtąd« pochodzą [...]. Więc dusze, nie dostrzegając już ani jego [Umysłu – A.W.], ani siebie, poniżyły się z powodu nieznamośności swojego rodu, wywyższyły zaś rzeczy inne i dla wszystkich raczej czuły podziw niż dla siebie, i im dały się oczarować, wprawiać w zachwyt i opętać, i w ten sposób oderwały się, jak tylko to było możliwe, od tych bytów, od których się odwróciły, poniższy siebie. Wychodzi więc na to, że przyczyną całkowitej nieświadomości tamtego boga jest cześć dla rzeczy ziemskich i wzgarda dusz dla siebie samych”¹⁷.

Plotyn wyróżnia tu – jak zauważa Atkinson¹⁸ – trzy fazy alienacji Duszy względem Umysłu; po pierwsze, jest to ruch *τόλμα*, po drugie, umiłowanie wolności płynącej z odstępstwa Duszy – *πλείστη ἀπόστασις*, a po trzecie, zachwyt tym, co nie licuje z godnością Duszy, czyli światem zmysłowym – *kosmos aisthetos*. Zarazem fragment ten zdaje się sugerować istnienie pewnej immanentnej własności dusz (woli), która skłania je do odstępstwa od sfery noetycznej.

Otwiera to pytanie, w jakim stopniu opisany proces można odnieść do wyjściowego pytania o rolę Diady-Materii jako antywartości, czy Materia jako Zło *per se* stanowi tu przyczynę kosmicznego procesu upadku dusz, pełniąc funkcję swoistej przyczyny celowej. W *Enn.* VI. 7 [38], 1 mowa jest o konieczności „upadku”, której podlegają dusze jednostkowe; konieczność ta opisana jest jako działanie opatrności mające na celu przebywanie dusz w „otchłani zła”¹⁹. Uwidacznia to, że „upadek” dusz jest częścią większego procesu, który zmierza do wytworzenia nowego poziomu ontycznego – poziomu zmysłowości. Upadek miałby zatem walor pozytywny z perspektywy aktualizacji wszelkich możliwych stopni bytu, lecz zarazem walor negatywny, jeżeli wspomniany proces potraktuje się w aspekcie dziejów dusz indywidualnych, dla których zatopienie w cielesności oznacza odstępstwo od sfery noetycznej.

Plotyn przestrzega jednak przed negatywną oceną tego procesu, ukazując, że „splot innego bytu z innym jest jakby jakimś zmieszaniem”, ale

¹⁷ Ibidem, T. 2, s. 209.

¹⁸ Zob. M. Atkinson: *Plotinus: Ennead V. I. On the Three Principal Hypostases. A Commentary with Translation*. Oxford 1983, s. 4.

¹⁹ Zob. Plotyn: *Enneady...*, T. 2, s. 559–561.

żaden ze składników tej mieszaniny nie traci nic ze swoich właściwości, lecz tworzy się coś nowego, co jednak nie osłabia ich bytu²⁰. Ma to oznaczać, że dusza nie ginie na skutek kontaktu z ciałem, które ożywia, bo pozostaje częścią-mocą duszy jako hipostazy. Dusza indywidualna – zdaniem Plotyna – dzięki odpowiednim ćwiczeniom dialektycznym może osiągnąć pełny kontakt ze sferą noetyczną, a jednocześnie, niejako bezwiednie, automatycznie, będzie wówczas spełniać wszystkie niższe funkcje związane z ożywianiem i kierowaniem sferą cielesną²¹.

„Upadek” Duszy można wszakże rozpatrywać także jako działanie Duszy-hipostazy, a nie jedynie *tolma* dusz jednostkowych. Możliwość taką wyłącza fakt przypisania Duszy-hipostazie ruchu, który manifestuje się w akcie przejścia od wiecznego trwania idei do porządku czasowego. W *Enn.* III. 7 [45], 11 Plotyn zauważa, iż Dusza ma „moc niespokojną”, by to, co bytuje w świecie noetycznym, przenosić na byty zmysłowe. Proces ten dokonuje się jako uczasowienie Duszy, a wtórnie – uczasowienie wątków rozumnych²². Uwidacznia to zarazem, jak trafnie zauważa Hans Jonas, że geneza czasu jest irracjonalna, stanowi właściwie autotemporalizację Duszy, która uprzednio bytowała aczasowo²³. W podobnym duchu jest utrzymany fragment *Enn.* II. 9 [13], 3, który opisuje proces powstawania świata zmysłowego jako swoisty „upadek” Duszy: „[...] dusza częściowa nabiera tedy światła, skoro dąży do tego, co przed nią, bo napotyka byt, a kiedy opada w to, co po niej, opada w niebyt [...]. Chcąc bowiem robić w stosunku do samej siebie, robi to, co po niej, swoje widmo, ów właśnie niebyt, jakby robiła krok w próżni i stawiała się mniej określona. I jest to nieokreślone widmo ciemne zupełnie, albowiem całkowicie brak mu rozumu i umysłu i daleko odbiega od bytu. I aż do tego pogranicza jest jeszcze dusza na szczęblu sobie właściwym, skoro jednak ujrzy ponownie to widmo, to jakby wtórnym przerzutem zaraz je ukształtuje i ucieszona wchodzi do niego”²⁴.

Samopotwierdzenie się Duszy w jej zdolności tworzenia nosi zatem znamiona grzechu zuchwałości – *tolma*, oznacza bowiem wykroczenie poza bytowy wymiar *kosmos noetos* ku niebytowi. Co ciekawe, Plotyn rozgranicza pierwotne utworzenie zmysłowości, które nie przeszkadza Duszy „pozostać na właściwym sobie szczęblu”, od wtórnego pograżenia się we

²⁰ Zob. ibidem, T. 1, s. 317.

²¹ Jak trafnie zauważa Henry J. Blumenthal (*On Soul and Intellect*. In: *The Cambridge Companion to Plotinus*. Ed. L.P. Gerson. Cambridge 1996, s. 82–104), w Płotyńskiej psychologii należałoby mówić nie tyle o obecności duszy w ciele, ile o obecności duszy dla ciała.

²² Zob. Plotyn: *Enneady...*, T. 1, s. 407–408.

²³ Zob. H. J o n a s: *The Soul in Gnosticism and Plotinus*. In: *Le Néoplatonisme (Colloque du CNRS)*. Paris 1971, s. 52–53.

²⁴ Plotyn: *Enneady...* T. 1, s. 438.

własnym „widmie”, który to akt oceniany jest już negatywnie. Plotyn zdaje się zatem rozróżniać aktywność Duszy jako hipostazy, która polega na przekazywaniu właściwych tej hipostazie mocy, a zarazem konstytucję tego, co ontycznie niższe – *kosmos aisthetos*, od aktywności dusz jednostkowych, która jak wynikałoby z cytowanego fragmentu, polega na wtórnym złączeniu czynnika psychicznego z powołanym przez siebie niebytem, podlegającym już negatywnej waloryzacji. Należy mieć jednak na względzie, że ów drugi proces jest tak samo konieczny jak proces pierwszy. Z uwagi na pojmowanie dusz jednostkowych w kategoriach części-mocy Duszy-hipostazy właściwie niemożliwe staje się określenie ruchu *tolma* w kategoriach indywidualnej odpowiedzialności i woli, co pozwałoby dopiero na eliminację założenia Materii-zła jako właściwej przyczyny grzechu i upadku, a zarazem potraktowanie ruchu *tolma* w oderwaniu od ontologicznego procesu *proodos*²⁵.

Możliwość *tolma* wskazuje podstawową ambiwalencję, wpisaną w procesualne rozumienie bytu z racji uwikłania Plotyńskiej ontologii w tezę o złu materii. Ruch *tolma* tłumaczy w zasadzie pęd ku temu, co zmysłowe, co niższe w stosunku do bytu określoności-dobra właściwego sferze noetycznej, i w tej mierze Diada-Materia-Zło – współprzyczyna wymiaru zmysłowego – rozumiana może być jako swoista antywartość, źródło grzechu i zła duszy, a zatem błędny cel, przywodzący duszę – w wymiarze jednostkowym – do zguby. Należy mieć jednak na uwadze fakt, że rozumienie *proodos* jako procesu o charakterze powszechnym, który w relacji wymiaru psychicznego i hyletycznego traktowany jest paralelnie z *tolma*, rozpatrywany może być tylko jako konieczne rozwinięcie pełnego zasobu mocy twórczych właściwych poszczególnym hipostazom, co sprowadza się do tworzenia nowych, niższych form jedności w korelacji z Diadą-Materią. I w tym wymiarze pryncypium wielości nie może być rozpatrywane w kategoriach teleologicznych. Rzeczywistość nie dąży bowiem do zła, lecz do pełnej samorealizacji, która możliwa staje się dopiero wraz z aktualizacją niższych warstw ontycznych. Jedno-Dobro stanowi jedyny właściwy cel procesu konstytucji bytu-wartości i ono, a nie Diada-Materia pełni funkcję *causa finalis* dlatego, że każdy poziom ontyczny wyłaniający się w akcie *proodos* wymaga dopełnienia aktem *epistrophe* – zwrotem do Jedna-Dobra. Zatem ruch dusz indywidualnych i Duszy-hipostazy ku temu, co materialne, stanowi tylko sekwencję wyjścia (*proodos*) w ramach szerszego procesu uzupełnionego aktem powrotu (*epistrophe*).

Jako antywartość, zło wplecione jest w Plotyńskie rozważania wyłączenie, jak można domniemywać, z uwagi na perspektywę antropolo-

²⁵ Zob. G. L e r o u x: *Human Freedom in the Thought of Plotinus*. In: *The Cambridge Companion...*, s. 292–313.

giczno-etyczną. Zatem to, co w wymiarze kosmicznym okazuje się koniecznym procesem samorozwoju hipostaz, z perspektywy człowieka ukazane może być jako zło kondycji cielesnej. Możliwość przewyciężenia stanu upadku dzięki *unio mystica* rysuje się tylko w ramach koniecznego procesu *epistrophe*. Proces ten, warto dodać, nie ma w ujęciu Plotyna charakteru finalnego stadium sprowadzenia całej rzeczywistości na powrót do Jedna, ale oznacza wyłącznie możliwość zyskania pełnej określoności przez byty na różnych poziomach jedności. Co ważne, dla człowieka-du-szy indywidualnej określenie to następuje dopiero, gdy „to, co boskie w nas, wznosi się do tego, co boskie we wszechświecie”, a zatem w akcie zjednoczenia z absolutem.